

CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ¹

Mustafa AKMAN*

ÖZET

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında yetişip önemli görevler üstlenen Devvânî, aynı zamanda Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olan mühim kelâmcılardan biridir.

Felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğu görülen Devvânî'nin en mühim hedefinin, felsefeye itibar kazandırmak olduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin işrâk, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd ve Tûsî'nin ahlâk felsefesinden istifade etmiş olan Devvânî, bunlardan özellikle İbn-i Arabî'ye daha çok ilgi duymuştur. Öte yandan Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanan Devvânî, benimsediği sudûr nazariyesini kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir.

Bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise tasavvufu ilgilleyen biri olan Devvânî'nin, düşüncelerinde tenakuzu atlayan çok iyi bir seçmeci (eklektik) olması beklenir. Ne var ki felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmasına rağmen Devvânî'nin eserlerinden, böylesi bir tutum fark edilememekte, aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden bıraktığı görülmektedir.

Öte yandan Devvânî temel kelâmî konuların hemen tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır. Hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışan Devvânî, kelâmdaki şerh ve

¹ Bu makale büyük ölçüde “Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi” isimli tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.

hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte görebildiğimiz kadarıyla Devvânî, tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Celâleddin ed-Devvânî, Kelâm, Eş'arî, Felsefe, Tasavvuf, Şerh ve Haşiye

THE JALALUDDIN AL-DEVVANI'S SYSTEM OF KALAM

Abstract

Devvânî grows old and undertake important tasks in the times of Karakoyunlu and Akkoyunlu states and also he is one of the prominent theologians who influents the Ottoman theological thought.

Devvânî believes that there is not any conflicts between religion and philosophy. His most important goal was to make the philosophy respectable and acceptable and now we can see that he was successful in his goal.

Devvani benefits particularly from Suhrawardi's Israil, Ibn al-Arabi's unity-Existence and Tûsî's moral philosophy but he was more interested in Ibn al-Arabi's thoughts. Of the particular benefit of those who have had the Ibn al-Arabi has Devvânî'n more interested. Devvânî used both of the İşrâkî terminology and the Meşai and he constructed an attitude that combines both approaches in his direction.

Devvânî finds complete harmony between mysticism and philosophy. In this respect, on the one hand a well-known theologian and philosopher, on the other hand eclectic should be. But we can't reveal the presence of such an attitude from Devvânî'n works, unlike many thoughts were replaced by without associating with each other.

În Devvânî's Works about intercession, Grave Torment, Sirat, balance, Kabir query, İvaz, Rü'yetullah, and miracles, etc. on all of the basic theological issues hevwa based on Ash'ari 's discourses.

Keywords: Celâleddin ed-Devvânî, Theology, Asharite, Philosophy, Sufism, explanation and annotation

Giriş

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri döneminde yaşayıp önemli görevler üstlenen Celâleddîn ed-Devvânî (v.908/1502), büyük siyâsî ve kültürel değişikliklerin yaşandığı XV. yüzyıl İslâm dünyasının önemli bilginlerinden birisidir. Kelâmla felsefenin mezc edildiği Gazzâlî (v.505/1111) sonrası İslâm düşüncesinin tipik temsilcilerinden biri olan Devvânî, kelâm, felsefe, mantık, tefsir, hadis vb. çeşitli sahalarda eserler vermesine rağmen, özellikle felsefî görüşleriyle tanınmıştır.² O, Şihâbuddîn Sühreverdî el-Maktûl'un (v.587/1191) kurduğu işrâk felsefesini ve Muhyiddin İbn-i Arabî'nin (v.638/1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücûd inancını³ benimsemiş ve bu sahalarda eserler⁴ kaleme almıştır. Bu özellikleri dolayısıyla, İslâm düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelâm ve tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

Seyyid Şerîf Cürcânî (v.816/1413) ve Sadeddin Teftâzânî (v.797/1395) gibi başta kelâm olmak üzere çeşitli sahalarda otorite

² Bkz. Ğulamhüseyn İbrahimî Diynanî, vd., “Cayigah-ı Celâleddîn Devvânî der Tarihi Endişe-i Felsefî”, *Kitab-ı Mah-ı Felsefe* içinde, [Tahran 27.9.1390], LVIII, Tiyr 1391, s. 4-12; Ğulamhüseyn İbrahimî Diynanî, *Celâleddin Devvânî Filozof-i Zovki Teellüh*, İntişaraât-ı Hermes, Tahran 1390/2012, s. 347-369.

³ Mustafa Akman, İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Ekin Yayınları, İstanbul 2017, s. 149 vd.

⁴ Eserlerinin genel muhtevâsı bu olmakla beraber özellikle bkz. Celâleddin Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 189-195. Ayrıca bkz. Mustafa Akman, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve “Zevra Ve Hevra” İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 50, 2017, sf. 869-881.

kabul edilen âlimlerden sonra gelmesine ve onların geleneğini devam ettirmesine rağmen adından söz ettiren Devvânî'nin çalışmalarının önemli bir kısmı, Sühreverdî, Nasreddin et-Tûsî (v.672/1273), Kâdî Beydâvî (v.685/1286), Adudüddin el-Îcî (v.756/1355), Cürcânî ve Teftâzânî gibi kendisinden önceki âlimlerin eserlerinin şerh ve hâşiyelerinden meydana gelmektedir. Bu simalara, eserlerine şerh ya da hâşîye yazmamakla birlikte pek çok görüşünü kabul ettiği İbn-i Arabî de ilave edildiğinde, Devvânî'nin etkisinde kaldığı veya görüşlerini tartıştığı kişilerin en önemlileri sıralanmış olur. Anılan isimlerden Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin kurucusu, Tûsî'nin İbn-i Sînâ felsefesi ve felsefî kelâmın,⁵ Kâdî Beydâvî, el-Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin mantık ve felsefî kelâmın, İbn-i Arabî'nin ise felsefî tasavvufun⁶ önde gelen şahsiyetleri olduklarını hatırladığımızda Devvânî'nin fikrî çerçevesi de çizilmiş olur. Devvânî anılan şahısların hepsinden etkilenmiş ve bu sahalarda eserler vermiş, tefsirle ilgili eserleri de dâhil hemen her eserini böylesi bir (kelâmî, felsefî ve tasavvufî) zemine oturtmaya çalışmıştır.⁷ Bu yüzden en azından ilgilendiği konular itibarıyla onun felsefe ile kelâmın katıştırıldığı⁸ asırların tipik bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu yüzyıllarda görülen daha önceki otoritelerin yazdığı eserler üzerine şerh ve hâşîye yazma, onların belirlediği konular etrafında tartışma ve bu dönemde yetişen düşünürlerden birinin veya diğerinin tarafını tutma, Devvânî'de de tespit edilmektedir. Devvânî, kelâmda

⁵ Tûsî felsefeyi kelâma, Devvânî ise felsefeyi irfâna yaklaştırdı. bkz. Abdurrezzak Hüsâmîfer, "İlîyet der Endişe-i Celâleddîn Devvânî ve Mollâ Sadrâ", *Hiredname-i Sadrâ Felsefe ve Kelâm dergisi*, c. LII, Kış, 1387, s. 28.

⁶ Felsefî tasavvufa dair değerlendirmeler için bkz. es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdî, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul 1998, s. 33 vd.

⁷ Harun Anay, *Celaleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1994, "Basılmamış Doktora Tezi", s. 88.

⁸ Bu konu için örnek olarak bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981, s. 111-112; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 2014, s. 30 vd.; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 121-127.

Adudüddin el-Îcî'den itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.⁹

Daha hayatta iken yaşadığı İran'da ve bu ülke dışında meşhur olan Devvânî, gerek yetiştirdiği öğrenciler, gerekse görüşleri sayesinde daha sonraki yüzyıllarda özellikle aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş, bu yüzden de İran, Hindistan ve Osmanlı ilim hayatı üzerinde etkili olmuştur.¹⁰ Ancak Devvânî'nin müstakil bir çıkış açıcı olmayıp sadece yorumcu ve açıklayıcı bir pozisyonda olduğu görülmektedir. Eserlerinin vefâtından önce İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmek için Şirâz'a gelmiş, daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla geniş bir "Devvânî ekolü" oluşmuştur.

Yaşadığı dönemden itibaren Felsefe, Tasavvuf, Kelâm, Siyâset ve Ahlâk ilimlerine önemli katkıları olan ve bu sayede toplumlar üzerinde büyük etki bırakan ve dolayısıyla adı geçen disiplinlerin tarihinde adından söz ettiren Devvânî'nin, kültürel ve zihnî yapılanma anlamında varisi bulunduğumuz Osmanlı felsefî, tasavvufî ve kelâmî düşüncesinin şekillenmesinde de mühim bir etkisi olmuştur. Nitekim Devvânî'nin başka eserlerinin yanı sıra kapsayıcılık anlamında kelâma dair en önemli eseri sayılan "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye" isimli kitabı büyük bir rağbet görmüş ve Osmanlı medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur.¹¹ Bu şöhret ve itibarına binaen olacak

⁹ Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 291.

¹⁰ İsmail Çiftcioğlu, "XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî Ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi", 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (Eylül 2007)* içinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2008, s. 87-91, 94-97, 100-101.

¹¹ Osmanlı akâid düşüncesinin daha çok Eş'arî düşünce etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. krş. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *KADER*, c. XIII:1, 2015, s. 167-188; Süleyman

ki zamanla hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Bu bağlamda Teftâzânî ve Cürcânî gibi büyük kelâmcılardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olabilmış Devvânî'nin günümüze kadar devam eden bir te'sirinden söz etmek mümkündür.

Devvânî Şerhu'l-Akâid'de, nübüvvet ve sem'îyyât bahislerinde benzer kitaplardan farklı bir düşünce ve yaklaşım ortaya koyamamış; metot ve muhtevâ bakımından kendine özgü bir orijinallik sergileyememiştir. Ancak o, devrinin kelâm âlimlerine kıyasla farklı bir özelliği ile öne çıkamamış ve onun fikir tarihimizde bir çığır açtığı söylenemese de yine de yazdığı eser, şerh ve hâşiyelerle değişik sorulara cevâb vermesinin yanında kendi döneminin fikir hayatını öğrenmemize yardımcı olmuştur. Diğer bir ifadeyle yazar, kelâma yeni bir boyut kazandırmamış ise de yazdığı telif, şerh ve hâşiyelerle kendisinden öncekilerin metodunu takip ederek birçok eser meydana getirmiş ve kelâma bu şekilde hizmet etmiştir.¹²

1. Devvânî'nin Kelâm Sistemi

Sünnî bir eğitimden geçen müellifin, fikhî yönden Şâfiî, itikâdî açıdan ise Eş'arî kelâmcısı olduğu ve bilahare Şîâ'ya geçtiği şeklindeki iddiaların aksine hayatında herhangi bir mezhep değiştirme olayının meydana gelmediğini yapılan çalışmalar¹³ ortaya koymaktadır. Aksine o, taklit bağlamında “hak uyulmaya daha müstehâktır”¹⁴ gibi çok esaslı bir ilke belirlemesine rağmen Eş'arîliğinde ısrar etmiş biridir.¹⁵ Onun, kelâm ilminin temel

Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid) içinde, 7. bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s. 31, 33.

¹² Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 42; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 248.

¹³ İlgili tartışmalar için bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 149-172.

¹⁴ Celâleddin Devvânî, *R. İsbâtu'l-Vâcib el-Kadîme*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 70; ayrıca bkz. Celâleddin Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290, s. 2-3.

¹⁵ Bkz. Devvânî, *Celâl*, s. 2.

konularında bu mezhebin görüşlerini benimsediği görülür. Sözgelimi o, fiiller konusunda kulların sadece kesbte bulunduğu, onda bulunan kudret ve irâdenin ise âdî sebep olduğu, gerçek failin ise Allah olduğuna dair görüşünü ifade ederken açıkça Eş'arîlerin savunduğu tutumu¹⁶ sergiler. Bundan dolayı ilk dönem eserlerinde, bu görüşün karşısında yer alarak, kulun ihtiyârî fiillerinin yapıcısının kendisi olduğunu savunan Mu'tezile hakkında ilhâd suçlamalarına varan çıkışlarda bulunmuştur.¹⁷ Ancak son eserlerinden birinde aynı konuda daha mu'tedil bir tavır sergileyerek tekfir etmenin uygun olmayacağını savunmuştur.¹⁸

Devvânî İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelâm, tasavvuf ve felsefeyi bir şekilde mezcetmeyi denemiş ve ele aldığı konuları, her üçünün de metot ve muhtevâlarından istifade ederek ortaya koymaya ve düşünce sistematigi ile eserlerini, sacayaklarını bu disiplinlerin oluşturduğu¹⁹ bir zemine oturtmaya çalışmıştır.²⁰ Bundan dolayı zaman zaman bunlardan birine veya diğerine meyledebilmiştir. Mamafih onun hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarına bakıldığında ise daha çok kelâm ilmiyle ilgilendiği ve bu alanda daha fazla fikir ürettiği görülmektedir. Onun kelâma dair en önemli eseri Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîye'sidir. Ne var ki Devvânî, kelâmî meseleleri neredeyse bütün eserlerinde işlemeye çalışmıştır. Mesela yazdığı kısa Fatiha tefsirinde bile isim - müsemmâ bahsine temas etmiştir.²¹ İşte Devvânî'nin, kendisinden sonraki dönemlerde otorite

¹⁶ Celâleddin Devvânî, *Risâle Halk el-A'mâl*, er-Resâil el-Muhtâra içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Kütübhâne-i Umûmî, İsfahân 1405, s. 67 vd.; Celâleddin Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedîde*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 157, 165-166.

¹⁷ Celâleddin Devvânî, *Şevâkil el-Hûr fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, s. 217.

¹⁸ Devvânî, Celâl, s. 90.

¹⁹ Bkz. İlhan Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf", İslâm Felsefesinin Sorunları içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 21-36.

²⁰ Anay, a.g.t., s. 88.

²¹ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.

kabul edilmesinin ve eserlerinin çokça tutulmasının²² önemli sebeplerinden birinin onun düşünce ve çalışmalarındaki bu özellikler olduğu düşünülmektedir.²³ Nitekim XV. yüzyıldan sonraki İslâm düşünce tarihini inceleyecek olanlar, anılan üç düşünce ekolünün hangisinden hareket ederlerse etsinler, mutlaka konu bağlamında onun adı ve fikirleriyle karşılaşmaktadırlar.

Devvânî hem bir kelâmcı hem bir filozof ve hem de bir mutasavvıftır. Dolayısıyla bu üç sahanın da hem konularıyla ilgilenmiş ve hem de bu sahaların kriter ve temellendirme esaslarını dikkate almıştır. Ele aldığı konuyu değerlendirip temellendirirken konunun ait olduğu düşünce dünyasına göre bir yöntem izlemiş o sahanın öncelik ve esaslarını dikkate almıştır. Sözelimi büyük günah işleyeninin durumu, kabir azabı, şefâat, sırat, mîzân, Hârût ve Mârût²⁴ gibi sırf kelâmî konularda kelâm konseptini esas almış temellendirmesini genellikle varsa sırasıyla âyet, hadis ve kelâmcıların kanaatleri üzerinden yapmaya çalışmıştır. Ancak bu konularda kullandığı rivâyetlerin kritiğini yapmadığı gibi böylesi kelâmî hususlarda zannî delil kullanmış olmamak adına herhangi bir kaygısı

²² G. M. Deşteki gibi müzmin muârizlara sahip olduğu da bilinmektedir. bkz. Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmî's-Şîâ: ziyau'l-lami' fi'l-karni't-tasi'*, IX, Danişgah-ı Tahrân, thk. Ali Nakî Münzevî, Tahrân 1983, c. X, s. 243-245. Devvânî ile Deşteki arasında, Medreseteyn ed-Devvânîyye ve ed-Deştekiyye diye bilinecek olan meşhur tartışmaların sebepleri, seyri ve tartışılan konular henüz geniş çaplı araştırmalara konu edilmemiştir. Bu hususlara dair bir çalışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye’de/ Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, hzr. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 231 vd. Ne var ki adı geçen kişinin Şirâz’da kendisiyle arkadaşlık yaptığına ilişkin bilgiler de mevcuttur. Bkz. Ferište Ferîdûnî Furûzende, “Zindegânî-î Celâleddin Devvânî”, Devvânî, Tehlîliyye içinde (mukaddime), İntişarat-ı Müessesese-i Keyhân, Tahrân 1373, s. 9.

²³ Harun Anay, “Celâlüddîn ed-Devvânî”, *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 257-262.

²⁴ Devvânî, Hârût ve Mârût ile ilgili aktarılan bir rivâyeti, fâcîre birinin necâtı şeklindeki konusu sebebiyle sorgulayarak makbûl ve ma'kûl değildir, şeklinde nitelemektedir. Çünkü kitap ve sünnetten ve hatta sair ilâhî kitaplardan bu hikâyeyi teyid edecek hiçbir şey yoktur, demektedir. Ayrıca bkz. Kürşat Demirci, “Hârût ve Mârût”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 263-264; krş. Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989, c. III, s. 204.

da söz konusu olmamıştır. Konu kelâm sahasına ait değil de felsefî veya tasavvufî alana aitse artık o alanın çizgilerini ve delillerini esas almıştır.

Bu arada Devvânî'ye göre “ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır”²⁵ meâlindeki²⁶ hadiste²⁷ belirtilen ümmetten kasıt ümmet-i icâbettir²⁸ ve “bütün bu fırkalar ateştedir” ifadesi, onların orada ebedî kalacakları anlamında değildir. Yani bu lafızdan onların ebedî olarak cehennemde kalacakları anlamı çıkarılamaz²⁹ demektedir. Ancak yine Devvânî, üzerinde bir değerlendirme yapmadan sahih kabul ettiği ve fakat hem seneden ve hem de metnen sahih olmadığı anlaşılan; el-Îcî'nin ise “dışlamacı bir yaklaşımla”³⁰ aktardığı ümmetin yetmiş üç fırkaya³¹ ayrılacağını bildiren rivâyette³²

²⁵ Ramazan Altıntaş, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, Sivas 2007, s. 70; krş. Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. LII, s. 2, 2011, s. 98-99, 106.

²⁶ İncelediğimiz şarihlerden yalnızca Şihabuddin el-Mercânî (v.1306/1889) söz konusu rivâyete ilişkin değerlendirme yapmaktadır. Ona göre eleştirmenler rivâyetin sahih olmadığına ve hatta mevzû olduğuna hükmetmişlerdir. Bkz. Şihabuddin el-Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: I. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan, İstanbul 1323, c. I, s. 14-15, 25.

²⁷ “Sonraları, istihdam edilen ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceği ve bunlardan sadece birinin kurtuluşa eren fırka (fırka-ı nâciye) olduğu anlayışı da bir o kadar dışlayıcı, ötekileştirici, sığ ve katı bir misyon yüklenmelerini beraberinde getirmiştir.” Cemalettin Erdemci, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Kimliği ve Misyonu Üzerine”, *Bilge Adamlar Dergisi*, s. XXI-XXII, Van 2009, s. 65; ayrıca bkz. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim*, c. V, s. 3, Konya 2005, s. 25-45. “Eş'ariler kendilerini doğru inanca sahip kurtulan cemaat olarak görmüşler, onların dışındaki herkesi hırpalayan bir yapı içinde halkı yönlendirmişlerdir.” İsa Yüceer, “Ana Konularıyla Mukayeseli İslam İnançları”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, s. V-VI, Bışkek 2008, s. 129.

²⁸ Devvânî, Celâl, s. 3.

²⁹ Devvânî, Celâl, s. 3.

³⁰ Altıntaş, a.g.m., s. 70; krş. Esen, Tekfir Söylemi, s. 98-99, 106.

³¹ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 35.

³² Fırka hadisi için bkz. Emrullah Fatış, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XIV, 2012, s. 27-30; Yunus Vehbi

işaret edilen “kurtuluşa eren kesim”in Eş’arîler³³ olduğu kanaatini³⁴ de ifade etmektedir.³⁵ Zira her dönemde olduğu gibi onun döneminde de “kurtulan fırka”³⁶ tekeline elinde bulundurmaya çalışan kesimler bulunmaktadır. Hususen Şîa taifesinden Tûsî ve İbn-i Mutahhar el-Hillî’nin (v.726/1325) geçmişte yaptığı açıklamalar onu bu yönde tahrik etmiş benzetmektedir.

el-Hillî bazı eserlerinde şöyle demiştir: Bu hadisteki fırka-ı nâcîye³⁷ ile kastedilenlerin kimler olduğunun tayini hususunda Hoca Tûsî ile yaptığımız incelemede kesin kanaatimiz oluştu ki bu fırkanın diğer fırkalara nazaran büyük bir muhalefedinin olması gerekir. Bu ise İmâmîyye Şîa’sından başkası olamaz demektir. Çünkü diğer bütün fırkalar arasında herkese apaçık muhalif olanlar bunlardır. Nitekim diğerleri, çoğu meselede birbirlerine yakın durmaktadırlar. Devvânî

Yavuz, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur’an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, s. 27-29.

³³ Mercânî, Devvânî’nin “Ehl-i Sünnet” tabirini, “Eş’arîler” olarak daraltmasına karşı çıkmıştır. Bununla birlikte müellif, fırka-ı nâcîyenin, Mâturîdiyye olduğunu kaydetmekten de geri kalmamıştır. Mercânî’ye göre fırka hadisindeki rakam, belli bir sınırlandırmaya yönelik değildir. (Mercânî, Hâşiye, c. I, s. 25-26, 34-39, 42-44, 162, 258, c. II, s. 115-117, 209). Ayrıca bu yaklaşıma İsmail b. Mustafa el-Gelenbevi’nin (v.1204/1790) de itirazı söz konusudur. bkz. Ahmet Hamdi Serbestzâde, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Serasi Matbaası, Trabzon 1310, s. 32; Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevi, *Hâşiye ala Şerhi 'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, İstanbul, 1323 ve 1326, c. I, s. 35, 38, 44, c. II, s. 107.

³⁴ Devvânî, Celâl, s. 3.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “el-Akâidu'l-Adudîyye”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 216.

³⁶ Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 36-37.

³⁷ “İslâm peygamberinin, dünya var oldukça sürecek "hakkın temsilciliği " gibi bir görevin -daha işin başında iken ters yöne çevrileceğini ilan etmesi nakil ve akıl açısından kabul edilmesi zor bir husustur. Böyle bir telakkinin yegâne mesnedi ise isnad ve metin açısından problemler taşıyan bir hadisten ibarettir... Yetmiş üç fırka hadisini göz önünde bulunduran mezhepler tarihi müelliflerinin meydana getirdikleri eserlerde yetmiş üç sayısını doldurmak için zorlandıkları, birbirine benzemeyen muhteva planları düzenledikleri ana ve talî mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür.” Bekir Topaloğlu, “Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)”, *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 534; ayrıca bkz. Tuncer Namlı, “İlke ve Olgu, Görüş ve Fıkra Süreçlerinde Mezheb”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, s. XXV, 2012, s. 6.

ben derim ki diyor, oysa Şîanın ekseriyeti temel konuların çoğunda Mu'tezileye muvâfık olup sadece bazı hususlarda onlara muhalefet ederler³⁸ ki bunların da ekseriyeti imâmet konusuyla ilgilidir. Bu benzerlik furûa dair hususlarda daha da fazladır. Bu itibarla kurtulan fırka olmaya en layık olan Eşâire'dir. Zira Eş'arîler usûlde diğer mezheplere en fazla muhalif olup kesb meselesinde olduğu gibi temel konularda ötekilere muvafakat etmemektedir. Keza Allah'ın (c), cisim ve cismânîyet ile mekân ve cihetten tenzihle beraber rü'yeti meselesine cevâz vermeleri de bu kabildendir. Bilindiği gibi onlar a'raz ve sair her mevcûdun görölmesini tecviz etmişler; hatta ses, tat ve kokuların; dahası onlar, Çin'deki âmânın Endülüs'te uçan süvariye görmelerini de câiz görmüşlerdir. Onlar bütün mümkünâtın iptidaen Allah'a (c) isnâdına keza sıfatların ne zâtının aynı ve ne de gayrı olduğuna; irâde ile rızanın farklı olduğuna ve benzer başka mesâile kail olmuşlardır ki bu hususlarda muhalifleri onları eleştirmiş ve kitaplarını bu eleştirilerle doldurmuşlardır.³⁹

Devvânî, fırka-ı nâcîyenin Eşâire olduğuna nasıl hükmettiniz ki? Zira her fırka kendinin nâcîye olduğunu iddia etmektedir? muhayyel sorusuna cevâben diyor ki: Hadisin bağlamı fırka-ı nâcîyenin, Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislere⁴⁰ göre itikâd edenler olduğunu göstermektedir. Bu ise ancak Eş'arîlere mutabık düşmektedir.⁴¹ Çünkü inançlarında Peygamber (s) ve ashâbından menkûl sahih hadislere sarılanlar bu zümredir. Keza zarûret olmadıkça hadislerin zahirini esas alanlar da yine bunlardır ve bunlar ne Mu'tezile ve onların prensiplerine tabi olanlar gibi kendi

³⁸ Bkz. İsa Yüceer, *Mu'tezile -Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi ofset bsk. tesisleri, Van 1995, s. 311.

³⁹ Devvânî, Celâl, s. 4-5; ayrıca bkz. Gelenbevî, Hâşiye, c. I, s. 39-40.

⁴⁰ Devvânî, Peygamber'e (s) nisbet edilen sözleri Necm 53/1-4. âyetlere atıfla yani vahiy olarak değerlendirir. Bkz. Celâleddin Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, s. 291.

⁴¹ Bkz. Devvânî, Celâl, s. 4.

akıllarıyla ve ne de ma'sûm olduklarına inandıkları için imâmılarından gelen rivâyetlere sarılan Şîa taifesi gibi rivâyetleri terk ederler.⁴²

Burada Devvânî'nin, yaşadığı çağda artık muhayyel rakip⁴³ haline gelmiş ve pratikte yaşayan temsilcilerinin kalmadığı Mu'tezile ile hemen her konuda hesaplaşması ve çeşitli eserlerinde bulabildiği her vesile ile Mu'tezilî söylemin yanlışlığını kodlaması⁴⁴

⁴² Devvânî, Celâl, s. 4-5.

⁴³ Krş. Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife: Bilimsel Birikim*, c. III, s. 3, Konya 2003, s. 57.

⁴⁴ Burada insanın acaba filozofumuz, Mu'tezileyi -bir takım duruş ve düşüncelerinin hatalı olduğu doğru olmakla beraber- çekiştirip eleştirdiği kadar hadis konusunda belirlediği kurala (bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 257) sadık kalarak inanç konularında kullandığı onca zayıf hatta uydurma hadisi kullanmamış olsaydı, daha doğru olmaz mıydı, diyesi geliyor. Ne yazık ki Devvânî (diğer birçok Sünnî alim gibi) Mu'tezile'yi eleştirip ötekileştirmesinde yer yer iftiraya varan isnatlarda bulunmuştur. Onları, kendi eserlerinden anlamak gibi inşafıca bir tavır sergilemek yerine karalamak adına kuru bilgi şeklinde aleyhlerine işittiği (ya da ürettiği) her hususu mesnetli sağlam bilgiymiş gibi kullanabilmiştir. Sözelimi Mu'tezile, hadislerde vârit olan kabir azabı, suâl, münker-nekir, mizân, sırat vb. esasların hemen hemen tamamının -artık doğru veya yanlış olması bir yana- varlığını kabul etmesine ve onlara iman edilmesi gerektiğine inanmasına rağmen onlara özellikle Sünnî akide kitapları tam aksi yönde görüşler isnad etmişlerdir. Son dönemde Mu'tezilî âlimlerin eserleri üzerinde yapılan ilmî araştırmalar bu gerçeği ortaya koymaktadır. (bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 91-92, 216-217; Hansu, a.g.m., s. 62-64) Üstelik Devvânî'nin ismini açarak kendisini hedef gösterdiği Mu'tezile'den Kâdî'nin bizzat kendisi eserlerinde Devvânî'nin nisbet ettiği kanaatlerin aksini ifade etmektedir. H. Hansu'nun ifadesiyle "Görüldüğü gibi "İtikâdî konularda âhâd haberler kabul edilmez" demesine rağmen Kâdî, genel eğilime uyarak âhâd haberlere dayalı bazı itikâdî konuları da kabul etmektedir. Muhtemelen o, konuyla ilgili haberleri mütevatir olarak değerlendirmiştir." (Hansu, a.g.e., s. 217). Anlaşılan o ki Devvânî diğer birçok zevat gibi Mu'tezile'ye dair konularda sadece "mevcûd ortam bilgisi"ni kullanmış, kendilerine ait bir esere bakma gereği duymamıştır. Burada onlardan biriyle temastan bahsedemiyoruz. Çünkü bilindiği gibi o dönemde artık Mu'tezile'yi temsil makamında kimse kalmamış ve artık sadece "muhayyel bir düşman" halinde canlı tutulmuş, kendilerince "olumsuz ve hatalı" görülen hemen her konunun failleri olarak lanse edilmişlerdir. Elbette burada Mu'tezile'nin her dediğinin veya yaptığının doğru olduğu anlamı çıkmaz; lakin kendilerini bizzat kendi eserlerinden tanımak gerektiği sonucu ortadadır. Elbette ki ilaveten, namı ve mensubiyeti ne olursa olsun birisi bir atıfta bulunuyorsa yahut başkalarına dair konuşuyorsa ve üstelik bu başkaları öcü diye gösterilip hatalı ve hatta dalalette

kaydedilmeye değer bir konu olarak gözükmektedir. Oysa çağının entelektüel bir aydını olduğu görülen müellifin yaşadığı toplumun inanç değerlerini tespit ve bu bağlamda bir tahlile yoğunlaşması ve hiç değilse toplumunun ve haliyle kendisinden sonrakilerin dikkatine inanç ilkelerini bozan hususları da taşıması beklenirdi. Evet, okuyucusunu ve yanı sıra takipçilerini, şirkten yani tevhidi bozan durumlardan haberdar ederek onları bu konularda bir duyarlılığa sevk etmek adına da çaba harcaması ve bu minvalde bir paradigma sunması umut edilirdi. Oysa tevhidin karşıtı, insanın rûh yapısında gelişen iğreti bir psikolojik hal ve sabitelerde meydana gelen bir dejenerasyondan ibaret olan şirk⁴⁵ Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın birliğini konu edinen kavram ve ifadelerin yanında O'nun şerikinin bulunmadığını belirten beyanlar da vardır ve bunların sayısı diğerlerinden çok daha fazladır.⁴⁶ Ne var ki o, çalışmalarında bu tür bir gayret içerisinde olmamış ve Kur'an'ın esas mesajı olan tevhidi, gerekleri ve özellikle onu bozan durumlardan hemen hiç bahsetmemiştir.

2. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Felsefî Kelâmın Etkisi

Devvânî, kelâmdaki ününe ve eserlerinde kısmen de olsa kelâmî ve tasavvufî yön ağır basmasına rağmen, kendisinden sonra hep felsefe ile ilgilenenler tarafından örnek alınmış ve bu sahanın ileri gelen şahsiyetlerinden biri olarak zikredilmiştir. Nitekim müellif, aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş biridir. Kaynaklarda ifade edilen, döneminin ikinci Aristo'su ya da Eflâtûn'u, zamanının feylesofu,⁴⁷ aklî ve naklî ilimlerde, usûl ve fîrûda insanlığın bütün âlimlerinin en

diye imleniyorsa gösterilen yer ve işaret edilen kişinin bizzat kendisine müracaat etmek de gereklidir.

⁴⁵ Tevhid ve şirkin mâhîyeti için bkz. Mustafa Sîl, *Kur'an'da ve Günlük Hayatımızda Tevhid ve Şirk*, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, s. 15-85.

⁴⁶ Mevlüt Özler, "Tevhid", *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, s. 18.

⁴⁷ Süleyman Fehim, *Sefinetü's-Şuara*, Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (v.900/1495) Özet Osmanlıca Çevirisi, Tabhane-i Amire, İstanbul 1843/1259, s. 291-292.

üstünü⁴⁸ vb. övgü cümleleri mübalağalı olsa da, kendisine gösterilen saygıyı ifade etmesi bakımından önemlidir.

Devvânî, ilâhîyyât konularında felsefî mütalaalara yer vermiş ve önemli bazı aklî muhakemeler ortaya koymuştur. Elbette bu, onun akıl gücünü çok iyi kullandığı anlamına gelmektedir. Naklî ilimlerdeki bilgisi de zikredilmekle birlikte kaynakların çoğunun üzerinde birleştiği husus Devvânî'nin özellikle aklî ilimlerde otorite olduğudur.⁴⁹ Hayatının önemli bir kısmını kâdı olarak geçiren birinin aklî ilimlerde ve felsefede otorite bilinmesi ilginç bir husustur. Fıkıh, tefsir, hadis vb. naklî ilimlerde, aklî ilimlere kıyasla, daha az eserinin olması da kaynakların bu yargısının doğruluğunu göstermektedir. Ki Osmanlı medreselerinde tercih edilmesinin en önemli nedeni de bu hususmuş gibi gözükmektedir.

Sünnî düşünce alanında F. Râzî'nin (v.606/1210), Şîî düşünce sahasında ise N. Tûsî'nin gerek İbn-i Sînâ'nın (v.438/1037) eserlerine yazmış oldukları şerhlerle ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâî felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yaymaları sebebiyle Aristoteles felsefesinin belli konuları kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere Beydâvî, el-Îcî, Teftâzânî, Cürcânî ve Devvânî gibi bilginler felsefî terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir. Oluşan bu yeni düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerine rastlamakta ve devletin kuruluş döneminden itibaren fikrî yapısı üzerinde etkili olmaktadır.

Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin bariz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelâmının, vahdet-i vücûd ve İşrâk felsefesinin izlerini yansıtmaktadır. O, tefsirle ilgili

⁴⁸ Gıyâseddin Handmîr, *Tarihu Habib es-Siyer fî Ahbari Efradi Beşer*, 3. bsk., Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran 1983/1362, c. III/4, s. 604.

⁴⁹ Örnek olarak bkz. Gıyâseddin Handmîr, *Rical-ı Kitab-ı Habib es-Siyer ez Hamle-i Mogol ta Mergi Şah İsmail-i evvel*, Toplama Mukaddime ve Eklmeler: Abdülhüseyn Nevayî, Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 1379, s. 269.

risâleleri dâhil hemen her eserini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. İslâm felsefesinin gerileme olarak görülen bir döneminde o, felsefenin problemlerini canlı tutmuş ve böylece kendisinden sonra bu alandaki tartışmaların, dolayısıyla da ilmî gayretin devamı noktasında önemli bir rol oynamıştır. Felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığına inanan Devvânî'nin en mühim hedefinin, yaşadığı dönemde felsefeyi saygın ve kabul edilir kılma olduğu ve bu hususta başarılı olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim XV. yy. İslâm felsefî geleneğini kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir mütefekkir olan Devvânî kendi döneminde kelâmcılar ile felâsifenin ayrışma noktası haline gelmiş filozofların tekfirinde Gazzâlî'yi destekleyen kelâmcıların aksine filozofların tarafını benimsemiştir. Onun selefi olan kelâmcılardan ayrıldığı bu önemli husus, filozofların tekfir edildiği meşhur “üç mesele” konusudur. O, bu konularda filozofların yanlış anlaşıldıkları kanaatindedir. Bilindiği üzere Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife'de filozofların âlemin kadim olduğunu, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ve cismânî dirilişi inkâr ederek rûhânî dirilişi savunduklarını iddia ederek onları tekfir etmiştir.⁵⁰ Bu konulardan “âlemin kıdemi” meselesini Devvânî de başta İsbât-ı Vâcib'le ilgili ele aldığı yazılarında olmak üzere birçok eserinde reddetmektedir.⁵¹ Zira Devvânî'ye göre âlem ezeli değildir. Ancak Devvânî, diğer iki konuda olduğu gibi bu konuda da filozoflar hesabına farklı bir takım yorumlarda bulunmaktadır. Bu manada sözgelimi ona göre filozoflar, Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini ileri sürmemişler;⁵² aksine Tanrı'nın tikelleri tümeller

⁵⁰ Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 212; krş. W. Montgomery Watt, “İbn-i Sînâ Râfizî Midir, Sünnî Midir?”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 09-12 Eylül 1985 içinde, çev. Mübahat Türker-Küyel, 1990, s. 233-234.

⁵¹ Örnek olarak bkz. Devvânî, Celâl, s. 5 vd.

⁵² Bu konuda Gelenbevî ve Mercânî de Devvânî ile aynı kanaattedirler. Bkz. Gelenbevî, Hâşiye., c. II, s. 10-13, 19; ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka,

olarak bildiğini kabul etmiştir.⁵³ Buna göre Gazzâlî burada filozofları yanlış anlamıştır.⁵⁴ Devvânî'ye göre burada Gazzâlî'nin tekfir ettiği kişiler filozoflar değil, Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini iddia edenlerdir.⁵⁵ Benzer tavrı, konuyla ilgili diğer tartışmalarda da göstererek, özellikle cismânî dirilişe inanmanın gerekli olduğunu ve inkâr edenin tekfir edileceğini vurgulamakla birlikte, İbn-i Sînâ'nın bunu⁵⁶ felsefeye göre değil Şerîat'a göre kabul ettiğini, rûhânî dirilişi ise felsefe ile ispat ettiğini ve böylece felsefe ile Şerîat'ı birleştirmek istediğini ifade etmektedir.⁵⁷ Hal böyle olunca da müellif, yaptığı böylesi yorumlarla filozofları, Gazzâlî'nin onları tekfir ettiği hususların tümünden teberrî etmiş olmaktadır.⁵⁸ Esasen konuya dair yapılmış çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla⁵⁹ Gazzâlî de bahis konusu

Beyrut 1987, c. III, s. 151; krş. Fahreddin Râzî, İslâm İnancının Ana Konuları, çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 51.

⁵³ Bkz. Devvânî, Celâl, s. 32-34; Devvânî, İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde, s. 150-152; Serbestzâde, a.g.e., s. 260-266.

⁵⁴ Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 22.

⁵⁵ Devvânî, Celâl, s. 32-33; Devvânî, İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde, s. 151-152; Krş. Esen, Tekfir Söylemi, s. 101-102; Nuri Adıgüzel, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 87.

⁵⁶ Gelenbevî'nin nakline göre İbn-i Sînâ ömrünün sonlarında tevbe etmiştir. bkz. Gelenbevî, Hâşiye,, c. II, s. 263.

⁵⁷ Devvânî, Celâl, s. 68-69, 72-73; ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 77, 79, 81-84, 88, 97-98, 102-103, 113-114, 123, 125, 127-128.

⁵⁸ Konuyla alakalı diğer hususlar ve daha geniş değerlendirmeler için bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 38-39, 153, 232, 288; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 102, 218-222, 227-235, 244-245.

⁵⁹ Bedenlerin haşrinin inkârı dışındaki diğer iki meselede Gazzâlî, yer yer filozofların bu hususlardaki sözlerini değiştirerek nakleder. Filozofların bu meselelerde de nassın açık hükümlerine muhalif oldukları iddiasını güçlendirmek için böyle yanlış bir yola girer. Mesela İbn-i Sînâ, "Allah cüz'îyyâtı, küllîyât cihetiyle bilir" derken Gazzâlî bu sözü şöyle nakleder: "Allah külliyatı bilir, cüz'îyyâtı bilmez." Doğrusu Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı bu görüşler, İbn-i Sînâ'nın metinlerini bilen birisi için oldukça hayret vericidir. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmi Dergi*, c. XLVII, s. 3, 2011, s. 21-22.

sosyopolitik iddiasında ya ciddî değildi veya bilahare yazdığı eserlerde bu konuda yumuşamış veya vazgeçmiş idi.⁶⁰

3. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Felsefî Tasavvufun Etkisi

Devvânî amelî ve nazarî olarak tasavvufla ilgilenmiş ve buna bağlı olarak bazı kelâm problemlerini tasavvufî kavramlarla izâh etmeyi denemiştir. Devvânî'nin eserlerinden, kendisi üzerinde daha başka birçok âlimin yanı sıra özellikle Sühreverdî el-Maktûl, İbn-i Arabî ve Tûsî'nin oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, şerh ve telifleriyle bu zevatın düşüncelerini paylaşmıştır. Bunlardan özellikle - kendisi gibi- kelâmcılardan çok filozofların görüşlerini yeğleyen⁶¹ İbn-i Arabî'ye ise daha çok ilgi duymuştur. Sözelimi vahdet-i vücûd, keşf vs. anlayışlarından başka ye's halinde imân etmenin geçerli olup olmadığı şeklindeki kelâmî münakaşada Devvânî, İbn-i Arabî'ye uyararak böylesi bir imânın makbûl olduğunu, dolayısıyla Firavun'un da imânla öldüğünü ileri sürmüştür.

Devvânî burada imânın kalple tasdikten ibaret olduğunu, dil ile ikrârın ise bazı şer'î hükümlerin uygulanması için gerekli olduğunu savunmakta⁶² ve neticede ye's halindeki imânın kıyâmet günü için geçerli olduğunu söylemekte,⁶³ naklî ve aklî izâhlarda bulunarak Firavun'un imân ettiğini kabul etmektedir.⁶⁴ Keza Devvânî daha hayatta iken fikirleri tartışmalara sebep olan ve kendisinden sonraki

⁶⁰ Bkz. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Ekim 2011) içinde, İFAV, İstanbul 2012, s. 703-712; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 330-331.

⁶¹ William C. Chittick, "İbn Arabî", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. II, s. 154.

⁶² Celâleddin Devvânî, *Risâle fî Hakk İmânı Fir'avn*, Yazma, İBB Belediye Yazmaları bölümü no: Bel_Yz_K.000123/09, vrk. 332/a-333/b.

⁶³ Devvânî, İmânı Fir'avn, vrk. 332/a-334/a.

⁶⁴ Risâlenin tümü bu konuya ait olmakla birlikte özellikle bkz. Devvânî, İmânı Fir'avn, vrk. 332/a-334/a; ayrıca bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu* (Teodise), trc. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001, s. 100.

tasavvuf düşüncesini büyük ölçüde etkileyen İbn-i Arabî'yi saygı ile anarak onu tekfir edenlere cevâplar vermiştir.⁶⁵ Esasen Devvânî'nin İbn-i Arabî ve düşüncesine olan ilgisi ve desteği⁶⁶ bununla da sınırlı kalmamıştır. Nitekim başta Zevrâ ve Hevrâ, Şerh-i Rubâiyyât, Risaletu Sayhâ ve Sadâ, Tehlîliyye ve Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz gibi eserlerinde İbn-i Arabî'nin varlığın birliği (vahdet-i vücûd) görüşünü benimseyip izâh etmiştir.⁶⁷ Bu düşünceye bağlı olarak, gölge âlem,⁶⁸ varlık,⁶⁹ zuhûr, tevhid mertebeleri ve nihâyet yetkin insan (insân-ı kâmil)⁷⁰ vb. görüşlerini de benimseyip savunmuştur.⁷¹

4. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Meşşâîliğin ve İshrâkîliğin Yeri

Devvânî'ye ait eserlerin önemli bir kısmı mantık ve felsefe ile ilgilidir. O, anılan bu disiplinlere devrinin geleneğine uyarak kelâmî ve daha çok da tasavvufî perspektifle bakmıştır.⁷² Nitekim Devvânî'nin felsefeye ilgisi de ancak felsefî kelâm geleneğine mensup birinin yönelişi şeklinde gözükmetedir. Bunun yanında yazarın

⁶⁵ Devvânî, İmânî Fir'avn, vrk. 332/a-b; ayrıca bkz. Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, s. 205-206.

⁶⁶ Celâleddin Devvânî, el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (Havrâ), Tasvir-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1286, s. 23.

⁶⁷ Celâleddin Devvânî, *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, müt. Şeyhu'l-İslâm Mûsâ Kâzım, Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Şehzadebaşı 1335, s. 5 vd.

⁶⁸ Celâleddin Devvânî, Risâle-i Sayhâ ve Sadâ, Yazma, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 4989, vrk. 56/a-59/b; Celâleddin Devvânî, *Şevâkilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kevken, Beytu'l-Verrak, Bağdat 2010, s. 280.

⁶⁹ Celâleddin Devvânî, *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye blm., no: 01438, vrk. 321/a vd.; Celâleddin Devvânî, Risâle-i Tuhfe-ı Rûhânî (Risâle-i Havâss-ı Hurûf), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa blm., no: 02775, vrk. 24/b.

⁷⁰ Celâleddin Devvânî, *Mebâhis Muteallika fî Kelimetit-Tevhid*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi blm., no: 01143, vrk. 69/a; Celâleddin Devvânî, *Risâle-i Tehlîliyye*, Mecmua-i Resâil-i Fârisî içinde, thk. S. Ahmed Tuysirkânî, Book II, Meşhed-1991/1368 hş., s. 28-32.

⁷¹ Bekiryazıcı, a.g.e., s. 35.

⁷² Sözelimi o, tasavvufî algı/ anlayışın önemli bir kabulü olan tayy-ı mekânı mümkün görmüştür Bkz. Devvânî, Unmûzecu'l-Ulûm, s. 282.

tasavvufî fikirlere sahip ve bu bağlamda felsefe ile tasavvufun bir karışımı diyebileceğimiz işrâk felsefesine büyük bir meylinin olduğu da bilinmektedir. Nitekim kelâma dair eserlerine de işrâkîliğinin yer yer yansımış olması onun önemli bir hususîyetidir.

Varlık konusunda kelâmcıların yaklaşım tarzı olan atomcu teoriyi eleştirmiş, ontolojik yaklaşımında İbn-i Sînâ, Sühreverdî ve İbn-i Arabî'nin etkisini taşıyan bir sisteme ulaşmaya çalışarak, XV. yüzyıl felsefe düşüncesi hakkında bizlere önemli fikirler sunmuş olan Devvânî, ontolojik anlayışının temel kavramı olarak ele aldığı Zorunlu Varlıkla ilgili konularda Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, Zorunlu Varlığın, bütün oluşun biricik nedeni oluşuna dikkatimizi çekerek, O'nun varoluşun her aşamasındaki etkisini gözler önüne sermiştir. Evrendeki her varlıkla, yönetme ilkesi gereği aralarında bulunan ilişkiye dikkatimizi çekmiş, her varlığın asıl nedeni olarak da yine O'na vurgu yapmıştır. Devvânî, Zorunlu Varlığın delillendirilmesini ve O'nun birliğinin açık bir şekilde ortaya koyulmasını metafiziğin en temel noktası kabul etmiştir. Bu anlamda o, kendinden önce bu konuyu açıklamaya çalışan Fârâbî (v.338/950), İbn-i Sînâ ve Sühreverdî gibi filozofları izleyerek ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller açısından Tanrı'nın varlığını ispat etmeye yönelmiş, bu konuda yer verdiği delillerin tartışmaya açık yönlerine işaret ederek itirazlarda bulunmuştur.

Devvânî Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi ele alırken dikkatimizi benimsediği sudûr nazariyesine yöneltmiş ve bu nazariyeyi kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda Devvânî mümkün âlemin ancak Tanrı'ya nispetle var olabileceğini ifade etmiş, bütün mümkün varlıkların hiyerarşik bir biçimde İlk İllet olarak Zorunlu Varlığa dayanan oluş seyirlerine dikkat çekmiş mümkünin kendi özüne dayanan bir varlığa geliş sürecinin mümkün olamayacağını teselsül ve devrin iptali metoduyla ortaya koymuştur. Tanrı'nın dışında evrende her ne var ise onları mümkün varlıklar olarak değerlendiren Devvânî, mümkünler âlemini

de ideler âlemi, mücerred varlıklar âlemi ve ay-altı âlem şeklinde üçe ayırmıştır.⁷³

Devvânî, Allah hakkında ma'rifeti sağlamada nazarın şer'an vâcib olduğu görüşündedir. Hulûl, ittihâd ve tecsimi reddeden ve Allah için genelde kitap ve sünnetin zahirine tabi olarak cismâniyeti tasrih eden grupların tamamı tekfir edilir diyen Devvânî'ye göre Allah (c) için sabit olan bir manaya delâlet eden her bir lafız, Allah'ın şanına layık olmayan bir anlam içermediği sürece tevkîfî olsun olmasın gayet tabîî ki kullanılabilir. Ona göre Allah'ın zâtî sıfatları dışındaki bütün sıfatlarının ya selbî ve izafî sıfatlar ya da bu ikisinden mürekkep olduğu görülür. Zâtî sıfatları ise ilim sıfatı ile tamamen özdeşleşir. Tıpkı kudret ve irâde gibi.⁷⁴

Mütefekkirimize göre, hem nazar ve istidlâli benimseyen nazar ehlinin hem de bir yöntem olarak nefis tasfiyesini benimseyen tasavvuf ehlinin/ âriflerin (evliyânın) yolu neticede aynı hedefe ulaşmakta ve her iki yöntemi takip edenler gerçek anlamda filozof/ hükemâ olsalar da, sırf ilâhî vergiyle (mevhibe) yetkinliğe ulaştıklarından dolayı âriflerin ve evliyânın yolu diğerlerinden daha üstün ve daha yüksek bir dereceye sahiptir. Bundan dolayı onlar, peygamberlerin vârisi olmaya daha lâyıktırlar. Şüphesiz Devvânî'nin burada mevhibe denilenle yetkinliğe ulaştırdığı âriflerin ve evliyânın yolu diye kastettiği şeyin de yine hükemâ ve filozof dediklerinin yoluyla aynı olduğu izahtan varestedir. Zira bu yol dahi, İslâm toplumunda önce siyasî sonra da dinî bir muhalefet hareketi olarak varlık gösteren ve kadim mistik ve hermetik felsefî gelenek ve birikimin varisliğini üstlenen Ehl-i Şia'nın bu yolla geliştirdiği teorinin, diğer siyasî ve bilahare dinî cenah durumundaki Sünnî hinterlandı etkilemesiyle ortaya çıkan tasavvuf hareketinin yine Şîî ve diğer felsefî hareketlerle ortaklaşa geliştirdiği, tamamen insanî ve zihnî bir harekettir. Bu nedenle de Devvânî'nin bu kabulünün kelim kontekstinde tasdiki söz konusu bile olamaz.

⁷³ Bkz. Bekiryazıcı, a.g.e., s. 163; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 345.

⁷⁴ Bkz. Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 316; Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 117, 290.

Bilinmelidir ki burada aynı yöntemle aynı sonuçlara ulaşan nazar ve nefis ehli arasındaki temel fark, nefis ehlinin “çevre”den öğrenip geliştirdikleri felsefeyi, dinî kavramlarla süsledikleri retoriklerinde yatmaktadır.

Aynı şekilde Devvânî, amelî felsefe ve ahlâk ile fıkıh ve şariat arasında özdeşleştirmeye varan bir ilişki kurmakta, fakat nazar ve nefis ehli hakkındaki tutumunda olduğu gibi bu iki sahanın sınırlarını, hangi konularının müşterek hangilerinin ayrı, kaynaklarının ne olduğu vb. problemleri gündeme getiren bu problem üzerinde yeterince durmadan geçmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi aynı eleştiri, tasavvufta evliyâ ve ürefâ denilen kişilerin filozoflarla mukayesesinde de geçerlidir. Kaldı ki felsefe ve dinî anlayış ve yaşantının Devvânî'nin önerdiği şekilde yorumlanması, gerçekte bu kavramların ta'rif, kaynak ve alanlarının değiştirilmesinden başka bir şeye benzememektedir.

5. Devvânî'nin Alem Tasavvuru ve İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Öte yandan müellif, var olabilecek en mükemmel âlem olan bu dünyada mutlak iyiliğin hâkim olduğunu, var olan az bir kötülüğün de iyiliğin devamı için gerekli olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın âlemi var etmesinin rahmetinin sonucu olduğuna dikkatimizi çeken Devvânî, Tanrı'yı bu var etme eyleminde hiçbir gaye ile sınırlamamış, böyle bir teşebbüsün O'nun birliğine zarar vereceğini ileri sürmüştür. Bu açıdan evrenin Tanrı'ya nispetle var olmada zorunlu olduğuna dikkatimizi çekerken, Tanrı'nın bu var etme eylemindeki irâdiliğini de ortaya koymuştur.⁷⁵ Âlemin, Tanrı'nın inâyeti ve dilemesinin sonucu meydana gelen varlığına işaret eden düşünür, bu âlemdeki düzen ve nizâmın söz konusu inâyete dayandığını ifade etmiştir.

Devvânî Zorunlu Varlığın zâtı ile kâim olan varlığına dikkat çekmiş, O'nun, ne isimleri ne de nitelikleri ile asla çokluk kabul etmeyen yapısını önemle vurgulamış ve O'na nispet edilen isim ve

⁷⁵ Bkz. Bekiryazıcı, a.g.e., s. 160, 164.

niteliklerin zâtının aynısı oluşuna işaret etmiştir. Tanrı'nın bütün niteliklerini kendisinde toplayan "ilim" sıfatına özellikle dikkatimizi çeken düşünür, bu niteliğin de O'nun zâtından ayrı olmadığını vurgulamıştır. Bu şekilde O'nun, özünde hiçbir çokluğun bulunmadığını ifade ederek her yönden bir olan, bölünmeyen, bitişmeyen, parçalara ayrılmayan ne cevher ne de araz olan varlığını ortaya koymuştur.

Devvânî'nin kelâm çalışmalarında isbât-ı vâcib konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bu konudaki en önemli eseri olarak Risâle fî İsbâtı'l-Vâcib gösterilebilir.⁷⁶ Nitekim o da, Allah'ın varlığını ispat bağlamında Risâle el-Kadîme fî İsbât-ı Vâcib adlı eserinin bu alanda yazılmış en önemli çalışma olduğunu kaydeder.⁷⁷ Devvânî bu risâlesinden başka aynı konuda kaleme aldığı ikinci risâlesi Risâle el-Cedîde fî İsbâtı'l-Vâcib,⁷⁸ Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye ve Unmûzecu'l-Ulûm'da da kısmen bu konuya yer vermiştir. Ancak o, bu özelliği dolayısıyla kelâm tarihinde mümtaz bir yere sahip olsa da, konuya metot ya da ispat şeklinde yeni bir açılım getirememiştir. O, Allah'ın varlık ve birliğini ispat etmek için daha çok imkân deliline başvurmakla birlikte, tek başına bu delilin yeterli olmayacağını hudûs delilinin de kullanılması gerektiğini savunmuştur.⁷⁹ Konuyla ilgili olarak en çok üzerinde durduğu problem ise âlemin kıdemi meselesidir.⁸⁰ Dolayısıyla burada, kelâmda çokça kullanılan devir ve teselsülün iptali gibi delilleri işlemektedir.⁸¹ İsbât-ı Vâcib hakkında kaleme aldığı iki risâlesinin de bugüne kadar ulaşan çok sayıda nüshasının olması, bu eserlerin önemini göstermektedir.

⁷⁶ Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, s. 117.

⁷⁷ Devvânî, *R. İsbâtı'l-Vâcib el-Kadîme*, s. 75-76; Celâleddin Devvânî, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, İstanbul, ts, s. 8.

⁷⁸ Anılan iki isbât-ı vâcib risâlesinin kısa tahlili ve değerlendirmesi için bkz. Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, s. 117-120.

⁷⁹ Devvânî, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, s. 8.

⁸⁰ Bkz. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara 2007, s. 40-42.

⁸¹ Devvânî, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, s. 3 vd.; Devvânî, *İsbâtı'l-Vâcibi'l-Cedîde*, s. 118-119; Devvânî, *Celâl*, s. 10, 14, 24.

6. Devvânî'nin Rivâyet ve Sem'îyyât Anlayışı

Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi dahil Ehl-i Sünnet'e atfen yazılmış inanç/ akâid kitaplarında yer alan veya almayan bazı konular ile zayıf ve uydurma hadislerin⁸² bu kitaplarda yer alması hususu dikkat çekicidir. Bilindiği gibi akâid konularının başat hususu, tevhid inancı ile bu inancın alternatifi olan şirktir. Bu kitaplarda tevhid inancına nispeten yer verildiği halde, şirk ve şirkin çeşitleri üzerinde detaylı bir şekilde durulmamış, insanların en büyük günahlardan biri olan şirkten sakınmaları için nasıl bir yol izlemeleri gerektiği hakkında yeterince bilgi verilmemiştir. Oysa Kur'an baştan sona insanları şirkten ve şirkin her çeşidinden sakındırmıştır. Bu durum müslümanların her dönemde şirke karşı son derece hassas ve uyanık bulunmalarını gerektirir. Ne var ki söz konusu akâid kitaplarında bu mevzûnun yeterince işlendiği söylenemez. Akâid kitaplarında şirkle ilgili konulardan çok, kökü tarihte kalmış bazı tartışmaların yer almasının bunda etkisi büyük olsa gerektir. Dolayısıyla konunun bu açıdan geniş çaplı araştırmalarla ortaya konması gerekmektedir.

Bu anlamda Devvânî şerhinde yer aldığı halde, itikâdî açıdan önem taşımayan ve esasen fıkıh ve siyerin konusu olması gereken: emr-i bi'l-ma'rûfun şartının fitneye sebep olmaması olduğunu sanmak; peygamberlerden (a) sonra insanların en faziletlisinin sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali (r) olduğuna inanmak gibi bazı konular⁸³ ve ayrıca zâlim devlet adamlarına karşı mü'minlerin direncini kırmaya dönük ve siyâsetin inanç ilkeleri üzerindeki etkisini gösteren tespitler

⁸² Sözelimi hem Devvânî'nin Adudîyye ve hem de Tefâtânî'nin akâid şerhinde ikisinin de hadis formunda kullandığı “Kur'an Allah'ın kelimasıdır. Mahlûk değildir.” ifadesi herhangi bir dayanaktan yoksundur. Ancak adı geçen müelliflerin ikisi de bu rivâyeti, ilgili mevzuda muhaliflerini ilzam etme enstrümanı olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Krş. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, “Basılmamış Doktora Tezi”, s. 420; Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. 15, s. 371; Uludağ, Giriş, s. 73-74.

⁸³ Konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Yavuz Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XVII, 2003, s. 147-162.

ile mezhepler arası çekişmelerdeki yorum farklılıklarıyla şekillenen konuların da böylesi bir akâid kitabına sokulması isabetli olmamıştır.⁸⁴

Bu itibarla kanaatimizce inanç kitapları, Kur'an ve mütevâtir hadislerin ışığında yeniden gözden geçirilmeli ve müslümanlara günlük hayatta bir dinamizm kazandıracak biçimde yeniden revize edilmelidir. Temelde inanç konusu⁸⁵ olan bir mes'elenin hükmünün delâleti ve sübûtu kesin hüküm ifade eden naslarla sabit olması gerekir. Esasen Gazzâlî ve hatta Devvânî'nin de, bazı hususlarda retorik düzeyde de kalsa, çabası bu yöndedir. Ancak, sonradan gelenlerin ekseriyeti, mevcûd uygulamayı kurtarmak için inanç konusunda âhâd hadislerle de amel edilebileceğini savunmuşlardır. Oysa âhâd hadisler, delâlet bir yana sübût açısından zan ifade etmektedirler. İnançta ise kesinlik gerekmektedir.⁸⁶ Bu nedenle sübûtu kesin olmayan bir hadis ile herhangi bir inanç konusu ortaya konmamalıdır. Hal böyle iken biz, uygulamada sahih hadislerin inançlara dayanak gösterilmesi bir tarafa zayıf ve hatta uydurma hadislerin de inanç kitaplarında delil olarak kullanıldığını görmekteyiz.⁸⁷

Oysaki kelâmcılara göre imana ilişkin konularda güvenilirlik vasfını taşıyan haber çeşidi, mütevâtir haberdür⁸⁸ ve âhâd haber,

⁸⁴ Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 216-218, 282; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 251.

⁸⁵ İtikâd, iman ve inanç kavramları arasındaki ilişki için bkz. Vezir Harman, "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, s. 2, 2015, s. 39-40, "İman esaslarının inkârı küfrü gerektirirken, itikâdî meselelerin inkârı farklı şekilde itikat edene nispetle dalâleti ifade eder." s. 47.

⁸⁶ Muammer Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006, s. 112, 114.

⁸⁷ Bkz. Yavuz, *Zayıf Hadisler*, s. 27.

⁸⁸ Krş. Hüseyin Kahraman, "Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] içinde, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 199.

yalnızca zannî ve istidlâlî bilgi⁸⁹ ifade etmektedir. Bu nedenle akâidle ilgili meseleler bu tür haberlere bina edilemezler.⁹⁰ Zira böylesi bir haberin Peygamber'e (s) aidiyeti şüpheli gözükmemektedir.⁹¹ Ancak bu kabul, özellikle Sünnî kelâmcılar açısından, beraberinde bazı sıkıntıları da getirmiştir. Zira toplumda yaygın kabul gören kabir azabı ve şefâatin varlığı gibi daha ziyade sem'iyâyâ taalluk eden esaslar hep âhâd haberlere istinat etmektedir. Zira âyetlerin bu hususlara delâleti zannîdir. Bazı kelâm kitaplarında bu konuların işlenmesi esnasında haberin "lafzî veya rivâyet yönüyle mütevâtir", "manevî mütevâtir", "amelî mütevâtir" yahut meşhur ve müstefiz⁹² gibi bazı sınıflara ayrılması, bu sıkıntıyı çözmeye yönelik çabalar olarak gözükmemektedir.⁹³ Bundan olacak ki bir dönemden itibaren mütevâtir

⁸⁹ İ'tikâdî konularda, değil zayıf, sıhhat derecesi iyi olan âhâd haber dahi bilgi meydana getirecek bir delil olarak kullanılmaz. Eş'arî geleneğinde (Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, Beyrut, 1981, 12-13) de bu böyledir. Bkz. Muhit Mert, "Giriş", Devvânî, "İnsanın Hakikati" içinde, (notlar ekleyerek çeviren) Dinî Araştırmalar, I, 2, 1998, 209.

⁹⁰ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliyye*, c. IX, s. 201-207, 219; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu - Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 332-338; Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut 1987, s. 441-442; Mustafa Bozkurt, "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVIII, s. 2, 2007, s. 89, 97-99; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VI, s. 1, 2006, s. 165-166, 173-174; Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, Bursa, 2005, s. 97, 99, 101-102; Ne var ki çoğu kelâmcı tutarlı davranmamış; konulan bu ilkeye kendileri uymamış ve özellikle Devvânî'nin eserleri de dahil halef dönemi kelâm kitapları âhâdın ötesinde zayıf ve hatta uydurma hadisleri delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Bu konuda bkz. Uludağ, Giriş, s. 73-75.

⁹¹ Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, s. 200.

⁹² Krş. Vezir Harman, *Ebu Mansûr Abdulkâhir El-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2006, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi" s. 76, 104.

⁹³ Krş. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî Usûli'd-Din* (tenkidli neşir), haz. Hüseyin Atay, 2. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, c. II, s. 364, 398.

olmadıkları halde, benimsenen⁹⁴ bilgi anlayışına⁹⁵ aykırı olarak, özellikle sem'îyyât konusunda bazı âhâd rivâyetler de naklî deliller arasına alınmıştır.⁹⁶ Dolayısıyla âhâd haberin itikâdî konularda delil olup olmaması konusundaki bu görüşlerin tamamı teoride kalmış, pratiğe dökülememiştir. Başta kendinden emin gibi görünen kelâmcılar olmak üzere çoğunluğa izâfe edebileceğimiz “âhâd haber, itikâdda delil olmaz” görüşünü savunanlar bile, yeri geldikçe bu gibi haberleri fazlasıyla kullanmışlardır. Kelâmcıların özellikle sem'îyyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen hepsi böyledir. Devvânî'nin özellikle Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye ve Ahlâk-ı Celâlî'si bu durumun somut örnekleridir.

Başka bir ifadeyle maalesef, epistemolojik açıdan belirlenen muhkem kural- kaideler çoğunlukla satır aralarında kalmış ve kelâmcılar da dâhil kimi müellifler tezlerini/ sistemlerini ispat sadedinde uydurma rivâyetlere bile dayanmış, dayandıkları bu

⁹⁴ “İslam'da inanç esaslarının dayandığı kaynak, doğrudan Kur'an ve mütevâtir hadislerdir... Kesinlik ifade etmediği için âhâd haberler itikatta delil olmaz, ancak amelle ilgili konularda delil olur.” Altıntaş, a.g.m., s. 61; “İslâm akâidinin konuları iki bölüm halinde ele alınabilir: 1. Manaya delâlet yönüyle de kesinlik ifade eden mütevâtir naslarla sabit olmuş, inkârı küfrü gerektiren temel esaslar: 2. Tevâtür derecesine ulaşmayan veya mütevâtir olsa da manası açısından zan ifade eden naslarla sabit olan prensipler. Bu sonuncuların inkâr edilmesi küfrü gerektirmez” Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 213.

⁹⁵ “Haber-i vâhid gibi zannî delilin, bilgi (inanca konu ilim) ifade etmediği ve sadece amel gerektirdiği kesindir.” Mercânî, Hâşiye, c. I, s. 44, 178; ayrıca bkz. Gelenbevî, Hâşiye, c. I, s. 181; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 43, 47; Adil Bebek, “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2003, s. 47, 51.

⁹⁶ Bkz. Kahraman, Kelâmcı Bakış, s. 202; İbrahim Coşkun, “Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Usulu'd-Din”de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması”, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007) [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları] içinde, Çorum 2007, s. 144, 147-148; Bebek, a.g.m., s. 48, 50.

rivâyetleri sorgulama ihtiyacı dahi duymamışlardır.⁹⁷ Elimizdeki çalışma bağlamında bunun en somut örneği, Devvânî'nin “suç olmadan ceza olmaz”⁹⁸ Kur'anî ilkeyi atlayarak aktarılan bir rivâyette öyle ifade edildiği için müşriklerin çocuklarının cehennemde olacağını belirtmesidir.⁹⁹

Esasen Devvânî de, uydurma olanını bırakın, zayıf hadisle - inanca konu etmek bir yana- amel etmenin bile problemlili durumuna dair şu ma'kûl değerlendirmeyi yapmaktadır: Amellerin faziletine ilişkin zayıf olan hadis ile amel etmek aslında sıkıntılı ve problemlili bir durumdur. Çünkü bir amelin ya da işin câiz olup olmaması ve müstehâblığı gibi konuların tümü şeriat hükümlerini oluşturan beş madde içerisinde yer alırlar. Eğer bir şey yani amel zayıf hadisin gereği olarak müstehâb oluşu sabit olacak olur yani zayıf hadisle kanıtlanmaya gidilirse, bu takdirde o şeyin müstehâblığı, zayıf hadis ile sabit olmuş veya ortaya konmuş olur ki, bu, aslında ahkâm ile ilgili konuların zayıf hadislerle sabit olmayacağı gerçeğine aykırıdır.¹⁰⁰ Keza Devvânî Peygamber'e (s) güveni ve otoritesini sarsarak dine düşmanlık amacıyla uydurulmuş hadislerin varlığından bahsetmektedir.¹⁰¹

Müellif -Teftâzânî'den benimseyerek yaptığı nakilde- diyor ki enbiyâdan birinin işlediği anlaşılan ma'siyet veya yalanı konu alan her rivâyet şayet âhâd yollarla nakledilmişse¹⁰² kesinlikle reddedilmelidir.

⁹⁷ Krş. Mahmut Çınar, “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbar Örneği”, *KADER*, c. XI, s. 1, 2013, s. 540, 548, 554-555; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Dâru's-Sebili'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, thk. M. Zübeydî, Beyrut 2003, s. 238-240, 249-253.

⁹⁸ Bkz. Adil Bebek, “Ceza”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 470.

⁹⁹ Değerlendirme için bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 54, 254-256; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, s. 255.

¹⁰⁰ Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, s. 280-281, 291; Cemaledin el-Kasımî, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, Dâru'n-Nefâis, thk. M. Behce Baytar, Beyrut 1993, s. 19-20, 121-123; Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 173 vd.

¹⁰¹ Bkz. Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, s. 291.

¹⁰² “Yalana ihtimali olan söz, ilim olamaz. İlim yalan olması düşünülemeyen mütevâtir haberlerdir” Nesefî, *Tabsiratü'l Edille*, c. I, s. 26.

Bunlardan tevâtür tarikiyle nakledilenler ise mümkün mertebe zahir anlamında değil te'vil yoluyla başka bir anlama hamletmek esas olmalıdır. Bu mümkün değilse artık evlâ olanı terk etmek olarak değerlendirilmelidir.¹⁰³ Mevzûya örnek olabilecek diğer bir ifadesinde ise Devvânî, kabir azabı ve nimeti ile suâl meleşinin olacağını ifade eden sahih hadisler sayılamayacak kadar çok olduğundan, bunlar her ne kadar her biri haber-i vâhid ise de toplamda tevâtür derecesine ulaşmaktadır,¹⁰⁴ demektir.

Ancak onun, gözüktüğü kadarıyla amelî sahaya dair belirlediği bu yerinde kuralı -yine gözüktüğü kadarıyla- neredeyse hiç uygulamadığı,¹⁰⁵ eserlerine özellikle de Ahlâk-ı Celâlî'ye bu prensibi yok sayan, zayıfın da ötesinde yığınla uydurma hadis aldığı müşâhede edilmektedir.¹⁰⁶ Başta sultâna itaate ilişkin¹⁰⁷ zayıf olanları bir yana yığınla uydurma hadis naklettiği görülmektedir. Sözgelimi hadisler desteğinde kadın'ın (aklen) noksanlığı, onlara danışmamak gerektiği

¹⁰³ Devvânî, Celâl, s. 83.

¹⁰⁴ Devvânî, Celâl, s. 79-80.

¹⁰⁵ Benzer bir durumun Süyûtî'deki örneği için bkz. Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 190-191; Ferzende İdiz, "İmâm Suyûtî'nin İlm-ı Bâtın'a Dâir Bir Risâlesi: el-Bâhir fî Hükmi'n-Nebî bi'l Bâtın ve'z-Zâhir", *EKEV*, c. XV, s. 48, (Yaz), Erzurum 2011, s. 182 vd.; bu zaviyeden bakıldığında Süyûtî'nin Tahziru'l-Eykaz min Ekazibi'l-Vu'az ve Tahziru'l-Havas min Ekazibi'l-Kussas adlı eserlerindeki uyarıları bir fanteziden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁶ Devvânî, sudûr konusunda işrâk filozofu Sühreverdi'yi izleyerek ele aldığı ve Fars bilgelerine uzanan; ay-altı âlemde bulunan her bir varlığın, âlem-i misâl'de "türlerinin ilk örnekleri" şeklinde birer arketipleri olduğu anlayış seyrine; başka bir ifadeyle Fars Melekbilimi'nin hiyerarşik şemasına dikkatimizi çekmiştir. Bu hususa değinirken de, Nebî'den (s): Bana dağlar, denizler ve yağmurlar meleği geldi, (Devvânî, *Şevâkil el-Hûr*, s. 188; Bekiryazıcı, a.g.e., s. 141) şeklinde bir rivâyet naklederek bu anlayışın dinî referanslarla ilgisinin olduğu kanaatini ifade etmiş olur. Lakin bu rivâyeti hem metnen ve hem de seneden herhangi bir biçimde temellendirmek mümkün olamamaktadır. (Arketipler (A'yân-ı Sâbite) için bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 167 vd.; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 93-94; Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 69, 112, 167, 267)

¹⁰⁷ Bu konudaki hadisler için bkz. İlyas Canikli, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 75-118; İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünnî Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, Medrese Yayınları, İstanbul 2006, 45 vd.

ve güvenilemeyeceği bu nedenle dışarı çıkarmamak keza melahî ve yabancılara bakmaktan alıkoymak gerektiğini ayrıca erkeklere dair hikâyeleri dinlemelerine mani olmak ve hatta onları Yusuf Sûresini okumaktan alıkoymak icâb ettiğini zira hadiste: adalet ve iffet hususlarında bozulmalarını önlemek adına kadınların Yusuf Sûresini okuyup dinlemesine engel olunması gerektiğinin belirtildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁸

7. Devvânî'nin Kelâm Sisteminde Keşfin Bilgi Değeri

Bilineceği üzere bilgi için akıl en önemli vasıta olmakla beraber onun duyu ve haber vasıtasıyla elde edilen verilere dayanması da kaçınılmazdır. Keşif, ilhâm ve benzeri sübjektif kanalların¹⁰⁹ meşrû kabul edilmesi durumunda dini alanın tartışmalı hale gelmesi ve din adına ileri sürülen bilgilerin test edilme imkânını¹¹⁰ ortadan kaldırması endişesi, kelâm âlimlerini daha dikkatli davranmaya¹¹¹ sevk etmiş olmalıdır ki, her ortamda sağlaması yapılabilen bu üç vasıttan

¹⁰⁸ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî Arapça Çevirisi*, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde, Yazım tarihi: 1220, Nuruosmaniye Kütüphanesi, vrk. 59/b, 65/b, 75/a-b, 76/a-b, 77/a-b, 124/a.

¹⁰⁹ Seyit Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Ensar Yayınları, Konya 2004, s. 165-172; İbn-i Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, thk. Muhammed b. Tawit et-Tancî, İstanbul 1957, s. 61, 69; ayrıca bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, c. II, s. 1117-1118.

¹¹⁰ Bu yöntemle gerçekleşen bilgi hüccet değildir. İlhamla elde edilen bilgiler başta vahiy olmak üzere nebevî ifadelerle uyumlu değil ise reddedilmeleri gerekmektedir. Vahye uygun olduğu takdirde bile sadece sahibi için bir anlam ifade edebilir. Vahyin aksine, ilhâmın başka Müslümanlar için de bağlayıcı olduğuna dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Bkz. Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, s. XXI, 2011, s. 103-105; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 28.

¹¹¹ Bilginin kaynağı meselesi duyumculuk, akılcılık gibi kesin sınırlandırmalara gitmeksizin genellikle "bilgi edinme yolları (esbabu'l-ilm)" başlığı altında incelenmiş ve bunlar sıhhatli işleyen duyular, sağlıklı akıl ve doğru haber şeklinde tesbit edilmiştir. bkz. Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, s. 158-159.

başkasını bağlayıcı kabul etmemişlerdir.¹¹² Böylelikle sübjektif değerlendirmelerin bağlayıcılığının olmayacağı¹¹³ ve bilgi olarak ileri sürülen her tür verinin test edilebilirliğinin önem taşıdığı ön plana çıkarılmış olmaktadır.¹¹⁴

Hal böyle iken kelâmcımız Devvânî, Tanrı'nın ispatı ve sıfatları gibi ilâhîyyât konularında kendisinden önceki birçok kelâmcının¹¹⁵ aksine zayıf ve hatta uydurma rivâyetlerin yanı sıra keşfi de bir bilgi kaynağı kabul etmektedir.¹¹⁶ Bu manada o, Mu'tezile ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların önemlilerinden olan sıfatların zât üzerine zâid olup olmaması¹¹⁷ gibi mevzûların ancak keşf ile anlaşılabilceğini belirtmektedir.¹¹⁸ Keza o, İsbât-ı Vâcible ilgili çalışmalarında, özellikle de Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatta, Tanrı'nın bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunmaktadır.¹¹⁹

Devvânî'nin bazı mevzûların ancak keşif yoluyla idrâk edilebileceğini ifade etmesi önemli bir özelliğidir. Nitekim dönemi

¹¹² Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1983, 196-197.

¹¹³ Bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. V, 2002, s. 90-92; krş. Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, s. 291.

¹¹⁴ Mahmut Çınar, "Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. XXI, 2011/2, s. 20, 25, 28.

¹¹⁵ Bkz. Ebubekir İbn-i Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî'l-Eşarî*, Dar el-Machreq, thk. Daniel Gımarret, Beyrut 1987, s. 319-320; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Helmut Klopfer, Dâru'l-Arab, Kahire 1988, s. 27-31; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 45-47.

¹¹⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, vrk. 31/a-b, 56/b, 99/b; Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedîde*, s. 168.

¹¹⁷ Bkz. Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedîde*, s. 124, 140; Devvânî, *Celâl*, s. 31.

¹¹⁸ Devvânî bunu: "bazı asfiyâdan (sûfilerden) işittim" şeklinde belirtiyor. Bkz. Devvânî, *Celâl*, s. 31; Serbestzâde, *a.g.e.*, s. 254-255; ayrıca bkz. Avcı, *a.g.e.*, s. 143-165; krş. Gazzâlî, *İhyâu*, c. III, s. 28.

¹¹⁹ Devvânî, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, vrk. 56/a-59/b; Bekiryazıcı, *a.g.e.*, s. 91, 104.

itibariyle farklı sayılabilecek görüşlerinden biri, onun ilâhîyyât konularında keşfe yer vermiş olmasıdır.¹²⁰ Bu manada Devvânî, birçok eserinde tartıştığı Tanrı'nın sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması gibi bir konuda, kim bu konuyu keşfin dışında bir mesnede dayandırırsa ona kendi fikriyatına göre inandığı galip ihtimal daha doğru gibi görünür,¹²¹ demektedir. Muhtemelen bu da, mesnedi olan İbn-i Arabî'nin keşfi akıldan daha üstün bir bilgi şekli olarak görme eğilimi¹²² dolayısıyladır. Devvânî'nin bu çok yönlülüğü ve eserlerinde uyguladığı yöntem, felsefe, kelâm ve tasavvuftan istifade eden ve incelediği problemleri bu üç disiplinin yöntemlerini göz önüne alarak açıklayan seçmeci (eklektik) bir düşünürü karşımıza çıkarmaktadır.¹²³

Uyguladığı bu yöntem ile kendisinden sonra gelen Mollâ Sadrâ¹²⁴ gibi kimi namı büyük zevatı da etkileyen Devvânî, mümkün ve Zorunlu Varlıkla ilgili konularda bizi gerçek bilgiye ulaştıran yöntemin "sezgisel yaklaşım" olduğuna işaret etmiştir. Zira ona göre mümkün varlığın "neliği" ve Zorunlu Varlık ile olan ilişkisi gibi konularda aklî istidlâl bizim için yeterli olmaz. Bu husustaki hakîkati tam olarak kavrayabilmek için ise, keşfî bilgiye sahip olunması gereklidir. Bundan başka Devvânî, hikmete ilişkin birçok meselenin bu işrâkî sezgi olmadan anlaşılmayacağını savunmaktadır.¹²⁵ Bu

¹²⁰ Bkz. Devvânî, *Mebâhis Muteallika*, vrk. 67/b-69/a: Devvânî, Celâl, s. 31; ayrıca bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 132-133.

¹²¹ Devvânî, Celâl, s. 31.

¹²² Chittick, a.g.m., c. II, s. 155; ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. X, s. 18, İstanbul 2005/1, s. 26-29. Krş. William C. Chittick, "İbn Arabî Okulu", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. II, s. 168.

¹²³ Bkz. Fikret Soyak, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2004, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi", s. 10-11.

¹²⁴ Bkz. Hüsamîfer, a.g.m., s. 27-39; Bekiryazıcı, a.g.e., s. 7, 36, 43.

¹²⁵ Devvânî, *Şevâkil el-Hûr*, s. 130, 149, 179; ayrıca bkz. Celâleddin Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, s. 203; Hüsamîfer, a.g.m., s. 28.

yaklaşımıyla o, Sühreverdî'den sonra İslâm düşüncesinde sezgiciliğin önemli bir ismi olarak karşımıza çıkmış olmaktadır.

Ne var ki o, bilgi nazariyesi açısından bunun nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Devvânî kelâm epistemolojisi bağlamında bu işlemi keşf ile nasıl temellendireceğini dahası bu tespitte keşfi bir bilgi enstrümanı olarak nasıl kullanabildiğini ve bunun kelâmî anlamda ne ifade ettiğini hiç bahis konusu etmediği gibi böylesi bir kaygısı olanları da akılsızlıkla yani sefehle nitelemektedir.

Öte yandan kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin pek çok konuda birbirinden farklı yaklaşımları olduğu ma'lûmdur. Devvânî, hem istidlâlâ dayanan felsefe ve ilim metodunun ve hem de keşf ve şühûda dayanan tasavvufî yöntemin hakîkate ulaştırdığını ve her ikisinin de zarûrî olduğunu belirtmekte; felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmaktadır.¹²⁶ Hal böyle olunca bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufla ilgilenen Devvânî gibi birinin düşüncelerinde tenakuzu gideren çok iyi bir seçmeci olması beklenir. Ne var ki Devvânî'nin eserlerinden böyle bir tutumunun varlığı fark edilememekte aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu görülmektedir. Buna bir misâl olmak üzere, o, Tanrı'nın ispatı ve sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması konusunda keşfi, bir bilgi kaynağı kabul etmesinden başka filozofların nûrlarını nübûvvet kandilinden aldıklarını ifade etmekte, böylece hükemânın büyük çapta dinden ve peygamberlerden istifade ettiklerini ileri sürmekte, ancak bilgi nazariyesi açısından bunların nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Keza bu büyük iddialarını tarihî ve fikrî olarak ispat etmediği gibi doğurduğu problemlere de hiç değinmemektedir.

8. Devvânî'nin Ahlâk ve Siyâset Anlayışı

¹²⁶ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Levâmi el-İsrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev 1316/1898, s. 30-31.

Devvânî'nin ahlâk ve siyâsetle ilgili düşünceleri dikkate alındığında, her ikisinde de felsefî tasavvufun önemli ölçüde etkili olduğu görülür. Bir başka ifadeyle Tûsî'nin ahlâk ve siyaset felsefesinden önemli oranda etkilendiği bilinen Devvânî, yine Tûsî'den gelen bir etkiyle doğrudan devlet ve siyâset felsefesi yapma yerine siyâsetnâme literatüründeki gibi sultânı ve genel olarak insanlarla nasıl ilişkide bulunulacağını konu edinen bir siyâset düşüncesi ortaya koymuştur. Müellifin anlayışında sultânla devletin ayrılmaz derecede birbirine bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim düşünürümüzün yaptığı siyâset ve devlet veya ülke taksimlerini, sultân olmadan düşünmek imkânsızdır. Devvânî eserlerinde, sözgelimi devlet başkanlarının babadan oğula biçimindeki başa geçmeyle ilgili süregelen geleneğe herhangi bir itirazda bulunmadığı gibi, bu yolla başa geçen sultânları devlet başkanı olarak kabul etmekte ve onlarla çeşitli ilişkilere girmektedir. Bu bağlamda, İslâm siyâset düşüncesinde işlenen biat, şûra, ehl-ı hal ve akd gibi kavramları da görmezden gelmektedir.

Öte yandan Devvânî'nin, bir yandan Eş'arî kelâmını takip ederek insanların bir fiilin meydana gelişinde gerçek fail olmayıp, sadece ona aracılık ederek kesbte bulunduğunu, hüsn ve kubh hakkında değer yargısında bulunmanın dine ait bir hak olduğunu ileri sürerken, diğer yandan varlığın birliğine dayanan tasavvufî görüşlerinin gereği olarak Tanrı'nın mutlak varlık, O'nun dışındakilerin ise mecâzî ve gölge varlıklar olduğunu savunurken, en iyimser yaklaşımla ılımlı bir cebir anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu görüşleriyle, ahlâk ve siyâsetin ön şartlarından biri olan insan hürriyeti konusunda büyük bir problemle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Diğer taraftan Tanrı'nın dışındaki mecâzî varlıkların içinde insan da bulunmaktadır. Bu düşünce son noktaya götürüldüğü takdirde

bir insan-Tanrı ilişkisi imkânsız hale gelmekte ve ibâhîliğe kadar giden bir seri problem ortaya çıkmaktadır.¹²⁷

Sonuç

Bilindiği üzere, kelâmda akıl, doğru haber ve havassı selime bilinip kullanılan kaynak ve metotlardır. Devvânî'nin esas aldığı keşf ise daha çok mutasavvıfların başvurduğu bir yöntem olup kelâmcılar tarafından bir metot olarak benimsenmemektedir. Bu yüzden yazarımızın bu konuda kendisinden önceki birçok bilginden ayrıldığı söylenebilir. Onun bir kelâmcı olarak konuyla ilgili eserlerinde keşfi, bir metot ve bilgi kaynağı kabul etmesi düşüncesindeki tasavvufî izlerin en bariz örneklerinden biridir. Tasavvufla ilgilenen ve mensubiyeti olan biri için bu şekilde düşünmek, normal bir durum olmakla birlikte, onun bir kelâmcı olarak keşfi nasıl bir bilgi kaynağı kabul ettiğini ve kabul edildiği takdirde bunun doğurduğu problemleri tartışmadan bırakması ise önemli bir eksiklik.

Devvânî, hem keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden tasavvufa ve hem de aklî bilgiyi kaynak olarak benimseyen felsefeye (ve ilme) de aynı değeri vermektedir. Oysa anılan disiplinlerin pek çok konuda birbirinden farklı izâhları olduğu ma'lûmdur. Bu bakımdan onun bu tercih ve değerlendirme tarzı üzerinden bir tanımlama yapmak icâb ederse kendisini tam olarak bir filozof sûfî ve düşünce dünyasını ve bunu sunuş biçimini esas aldığımızda ise tasavvuf felsefesi yaptığını ifade etmek mümkündür. Nitekim onun kendisinden sonraki dönemde şöhreti de bu yönüyle olmuştur.

Öte yandan Devvânî'nin din ve felsefe hakkındaki yer yer özdeşleştirmeye varan görüşlerinin teorik ve pratik olarak doğurduğu problemleri görmezden gelerek üzerinde hiç durmaması ilginç gelmektedir. Ancak felsefe ile din arasında bir çatışma olmadığı, aksine bir uzlaşî bulunduğu şeklindeki bu yöndeki düşünceleri onu yoğun ve kalıcı bir ilginin odağında tutmuşa benzemektedir.

¹²⁷ Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 288, 291; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 179, 344, 347.

Bu bakımdan müellifin, ortaya koyduğu küllîyâta, kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisine ve az da olsa bazı konulardaki özgün düşüncelerine rağmen, bir sistem düşünürü olmadığı, bu yüzden de, en azından eserlerindeki tema açısından fikirleri arasında bütüncül bir bağlantı kurmanın zor olduğu, ama her ilim dalı bağlamında müstakil olarak ele alındığında kendisinde bir tutarlılığın yakalanabileceği, bu nedenle de düşüncesindeki sözgelimi tasavvufî bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceği rahatlıkla söylenebilmektedir. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekmektedir. Nihâyet Devvânî'nin, felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin çok rağbette olduğu eklektik bir zihniyetin bilgini olduğu unutulmamalıdır. Buna göre Devvânî'nin eserlerinde ve fikirlerinde Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında Meşşâî felsefeye karşı oluşan olumsuz havayı dağıtma ve felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Düşünürün bu amacına ulaştığının somut örneği, ona ve eserlerine gösterilen ilgidir. Özellikle de başta Osmanlı medreseleri olmak üzere birçok eğitim kurumunda, bu tür felsefî tartışmalara yer verdiği ve filozofların fikirlerinin haklılığını delillendirmeye çalıştığı eserlerinin okutulması, bunun delilidir. Dolayısıyla Devvânî'yi kendi döneminde felsefe din uzlaşısı adına çalışmış bir düşünür olarak görmek mümkündür.

Devvânî, kelâmî konulara dair görüşlerini daha çok, Eş'arî kelâmcılarından el-Îcî'nin yazdığı el-Akâidu'l-Adudîyye'nin şerhinde not etmiş ve itikâdî ekoller arasında kendisini Eş'arîlik içerisinde konumlandırmıştır. Söz konusu şerhinde Devvânî, kelâmın başlıca meselelerine belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir. Bu bağlamda Şefâat, Kabir Azabı, Sırat, Mîzân, Kabir Sorgusu, İvaz, Rü'yetullah, Mu'cize ve Kerâmet vs. temel kelâmî konuların tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Akman, Mustafa, “Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve “Zevra Ve Hevra” İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), 2017, c. 10, s. 50, sf. 863-881.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Akman, Mustafa, İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Ekin Yayınları, İstanbul 2017.

Altıntaş, Ramazan, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"", *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, Sivas 2007, ss. 60-71.

Anay, Harun, “Celâlüddîn ed-Devvânî”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 257-262.

Anay, Harun, *Celaleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1994, “Basılmamış Doktora Tezi”.

Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Ensar Yayınları, Konya 2004.

Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed, *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut 1987.

Bebek, Adil, “Ceza”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 469-470.

Bebek, Adil, “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar’a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”, *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2003, ss. 47-51.

Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Bozkurt, Mustafa, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLVIII, s. 2, 2007, ss. 83-100.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Canikli, İlyas, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

Canikli, İlyas, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis: Sünni Hadis Literatüründe Hilafet Problemi*, Medrese Yayınları, İstanbul 2006.

Chittick, William C., “İbn Arabî”, *İslam Düşünce Tarihi - İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Chittick, William C., “İbn Arabî Okulu”, *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Ed.: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Coşkun, İbrahim, “Hz. Muhammed’in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Uşulu’d-Din”de Haber-i Vahid’in Delil Sayılması”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007) [İslâmî İlimler Dergisi Yayınları] içinde, Çorum 2007, ss. 137-152.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, Dâru's-Sebili'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, thk. M. Zübeydî, Beyrut 2003.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Helmut Klopfer, Dâru'l-Arab, Kahire 1988.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu - Kitabü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

Çınar, Mahmut, “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbâr Örneği”, *KADER*, c. XI, s. 1, 2013, ss. 533-556.

Çınar, Mahmut, “Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. XXI, 2011/2, ss. 7-32.

Çınar, Mahmut, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, s. XXI, 2011, ss. 95-127.

Çiftcioğlu, İsmail, “XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî Ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi”, 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (Eylül 2007)* içinde, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 2008, ss. 87-102.

Demirci, Kürşat, “Hârût ve Mârût”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 262-264.

Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012, “Basılmamış Doktora Tezi”.

Deniz, Gürbüz, “Gazâlî’yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XLVII, s. 3, 2011, ss. 7-26.

Deniz, Gürbüz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, 900. *Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (07-09 Ekim 2011) içinde, İFAV, İstanbul 2012, ss. 703-712.

Devvânî, Celâleddin, *Ahlâk-ı Celâlî Arapça Çevirisi, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde, Yazım tarihi: 1220, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Eski Kayıt: 2325, Yeni Kayıt: 1909.*

Devvânî, Celâleddin, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*, Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul 1290.

Devvânî, Celâleddin, *el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (Havrâ)*, Tasvir-i Efkar Matbaası, İstanbul 1286. [Eser üç risâleden oluşmaktadır. Sırasıyla: a. ez-Zevrâ [ve'l-Havrâ] (sf. 2-16) b. el-Hâşiye alâ ez-Zevrâ (sf. 17-48) c. Hâşiye alâ hutbeti'z-Zevrâ (sf. 49-62)].

Devvânî, Celâleddin, *er-Risâle (el-Kadîme fî) İsbât el-Vâcib*, İstanbul, ts.

Devvânî, Celâleddin, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev 1316/1898. (1334. Luknow, Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver).

Devvânî, Celâleddin, *Mebâhis Muteallika fî Kelimeti't-Tevhid*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi blm., no: 01143, vrk. 67/b-69/a.

Devvânî, Celâleddin, *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, müt. Şeyhu'l-İslâm Mûsâ Kâzım, Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, Şehzadebaşı 1335.

Devvânî, Celâleddin, *R. İsbâtu'l-Vâcib el-Kadîme*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 69-114 (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Risâle fî Hakk İmânı Fir'avn*, Yazma, İBB Belediye Yazmaları bölümü no: Bel_Yz_K.000123/09, vrk. 332/a-334/a.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle Halk el-A'mâl*, er-Resâil el-Muhtâra içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Kütübhâne-i Umûmî, İsfahân 1405, ss. 67-76.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedîde*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 117-170 (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, Yazma, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4989, vrk. 56/a-59/b.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tehlîliyye*, Mecmua-i Resâil-i Fârisî içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Book II, Meşhed 1991/1368 hş., ss. 9-39.

Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tuhfe-ı Rûhânî* (Risâle-i Havâss-ı Hurûf), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa blm., no: 02775, 24/b-32/b.

Devvânî, Celâleddin, *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Râz*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye blm., no: 01438, vrk. 321/b-324/a.

Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 187-197. (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002/1381, ss. 201-225. (İsmail Hacuî İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).

Devvânî, Celâleddin, *Şevâkil el-Hûr fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 99-261.

Devvânî, Celâleddin, *Şevâkilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdulhak, Muhammed Kevken, Beytu'l-Verrak, Bağdât 2010.

Devvânî, Celâleddin, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.

Devvânî, Celâleddin, *Unmûzecu'l-Ulûm*, Selâsu Resâil içinde, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Meşhed 1411, ss. 263-340.

Diynanî, Ğulamhüseyn İbrahimî, *Celâleddin Devanî Filozof-i Zovki Teellüh*, İntişaraât-ı Hermes, Tahran 1390/2012.

Diynanî, Ğulamhüseyn İbrahimî, vd., “Cayigah-ı Celâleddîn Devvânî der Tarihi Endişe-i Felsefî”, *Kitab-ı Mah-ı Felsefefe* içinde, [Tahran 27.9.1390], c. LVIII, Tiyr 1391, ss. 4-12.

Erdemci, Cemalettin, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Kimliği ve Misyonu Üzerine”, *Bilge Adamlar* -üç aylık düşünce kültür ve edebiyat- Dergisi, s. XXI-XXII, Van 2009, ss. 60-66.

Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], c. VI, s. 1, 2006, ss. 153-176.

Erdemci, Cemalettin, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara 2007.

Esen, Muammer, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. LII, s. 2, 2011, ss. 97-110.

Esen, Muammer, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2006.

Fatış, Emrullah, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XIV, 2012, ss. 21-37.

Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye’de/ Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, hzr.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, ss. 223-234.

Fazlıoğlu, İhsan, “Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. X, s. 18, İstanbul 2005/1, ss. 1-42.

Fehim, Süleyman, *Sefînetü's-Şuara*, Devletşah b. Bahtışah Semerkandi Devletşah (v.900/1495) özet Osmanlıca çevirisi, Tabhane-i Amire, İstanbul 1843/1259.

Furûzende, Ferište Ferîdûnî, “Zindegânî-î Celâleddin Devvânî”, Devvânî, *Tehlîliyye* içinde (mukaddime), İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, Tahran 1373, ss. 1-21.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *Tehâfût el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *İhyâu Ulumi'd-Din*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1989.

Gelenbevî, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl/ Hâşiye ale'l-Celâl*, (Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid), İstanbul, 1323 ve 1326. (Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: I. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan; II. cilt: Dersaadet İkdâm Matbaası. Sayfanın iç kısmı çizgi ile iki kısma ayrılmış üst tarafı Devvânî'nin, İcî'nin Akâid'ine yapmış olduğu şerhtir, alt tarafı ise Gelenbevî'nin bu şerhe yapmış olduğu hâşiyedir. Eserin hâmişinde de Mercânî ve el-Halhâlî hâşiyeleri mevcuttur.)

Handmîr, Gıyâseddin, *Tarihu Habib es-Siyer fi Ahbari Efradi Beşer*, 3. bsk., Kitâbfuruş-i Hayyam, Tahran 1983/1362.

Handmîr, Gıyâseddin, Rical-ı Kitab-ı Habib es-Siyer ez Hamle-i Mogol ta Mergi Şah İsmail-i evvel, Toplama Mukaddime ve Eklmeler: Abdülhüseyin Nevayî, Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 1379.

Hansu, Hüseyin, “Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”, *Marife: Bilimsel Birikim*, c. III, s. 3, Konya 2003, ss. 5-71.

Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.

Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *KADER*, c. XIII:1, 2015, ss. 167-189.

Harman, Vezir, “Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce ve Davranış Etkileşimi”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, s. 2, 2015, ss. 36-71.

Harman, Vezir, *Ebu Mansûr Abdulkâhir El-Bağdadî'nin Bilgi Teorisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 2006, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”

Hüsâmîfer, Abdurrezzak, “İllyet der Endişe-i Celâleddîn Devvânî ve Mollâ Sadrâ (Celâleddîn Devvânî ve Mollâ Sadrâ Düşüncesinde İllyet)”, *Hiredname-i Sadrâ Felsefe ve Kelâm dergisi*, c. LII, Kış, 1387, ss. 27-39.

İbn-i Fûrek, Ebubekir, *Mucerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, Dar el-Machreq, thk. Daniel Gımarret, Beyrut 1987.

İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

İbn-i Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, thk. Muhammed b. Tawit et-Tancî, İstanbul 1957.

İdiz, Ferzende, “İmâm Suyûtî’nin İlm-ı Bâtın’a Dâir Bir Risâlesi: el-Bâhir fî Hükmi’n-Nebî bi’l Bâtın ve’z-Zâhir”, *EKEV*, c. XV, s. 48, (Yaz), Erzurum 2011.

Kahraman, Hüseyin, “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] içinde, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, ss. 199-205.

Kahraman, Hüseyin, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 1, Bursa, 2005, ss. 89-110.

Kasımî, Cemaleddin, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, Dârü'n-Nefâis, thk. M. Behce Baytar, Beyrut 1993.

Keleş, Ahmet, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Bilimsel Birikim - Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*-, c. V, s. 3, Konya 2005, ss. 25-45.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Akaid”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 212-216.

Köktaş, Yavuz, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XVII, 2003, ss. 125-162.

Kutluer, İlhan, “Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 19-36.

Mehdilî, es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yayınları, İstanbul 1998.

Mercânî, Şihabuddin, *Hâşiye ale'l-Celâl* (el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâu'z-Zülâlu'n-Nâfi' li-Ğilleti Revâmmi'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl), el-Gelenbevî ale'l-Celâl kitabının hamışinde [hamışin üst tarafında Mercânî, alt tarafında ise el-Halhâlî'nin hâşiyesi

mevcûttur.] Tabî' ve Naşir: Lofçalı Raşid. Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: I. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan, İstanbul 1323; II. cilt: Dersaadet İkdâm Matbaası, 1326.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd-Din* (tenkidli neşir), haz. Hüseyin Atay, 2. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu* (Teodise), trc. Metin Özdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2001.

Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. V, 2002, ss. 85-96.

Özkan, Halit, “Süyûfî”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 188-198.

Özler, Mevlüt, “Tevhid”, *DİA*, İstanbul, 2012, c. XLI, ss. 18-20.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Beyrut 1987.

Râzî, Fahreddin, *İslâm İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.

Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.

Serbestzâde, Ahmet Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, Serasi Matbaası, Trabzon 1310.

Siel, Mustafa, *Kur'an'da ve Günlük Hayatımızda Tevhid ve Şirk*, Ekin Yayınları, İstanbul 2012.

Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Soyal, Fikret, *Celeddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 2004, "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi".

Şâfiî, Hasan Mahmûd, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i, *Tabakâtü A'lâmi'sh-Şîâ: ziyau'l-lami' fi'l-karni't-tasi'*, IX, Danişgah-ı Tahran, thk. Ali Nakî Münzevî, Tahran 1983.

Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 157-161.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Topaloğlu, Bekir, "Fırka", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 35.

Topaloğlu, Bekir, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, ss. 532-534.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınları, İstanbul 2014.

Tuncer Namlı, "İlke ve Olgu, Görüş ve Fıkra Süreçlerinde Mezhep", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, s. XXV, 2012, ss. 5-13.

Uludağ, Süleyman, "Giriş" Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid) içinde, 7. bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

Watt, W. Montgomery, "İbn-i Sînâ Râfızî Midir, Sünnî Midir?", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 09-12 Eylül 1985 içinde, çev. Mübahat Türker-Küyel, 1990, ss. 231-234.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, ss. 23-36.

Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidu'l-Adudîyye”, *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 216.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, ss. 371-375.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1983.

Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.

Yüceer, İsa, “Ana Konularıyla Mukayeseli İslam İnançları”, *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, s. V-VI, Bişkek 2008, ss. 117-130.

Yüceer, İsa, *Mu'tezile -Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi ofset bsk. tesisleri, Van 1995.